

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

『六?壇經』の成立に関する新見解 敦煌本『壇 經』に見る三階?の影?とその意味

著者	伊吹 敦
著者別名	IBUKI Atsushi
雑誌名	国際禅研究
巻	7
ページ	5-44
発行年	2021-08
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00012871/

『六祖壇經』の成立に関する新見解

——敦煌本『壇經』に見る三階教の影響とその意味——

伊吹 敦*

はじめに

六祖慧能の言行録とされてきた『六祖壇經』の成立について、筆者は既に二十數年前に「敦煌本『壇經』の形成—慧能の原思想と神會派の展開」と題する長文の論文¹を發表したことがある。この論文は、敦煌本『壇經』の全體を内容によって各部に分けた後、そこで用いられている用語を手がかりにして分析を行い、その結果として、慧能の説法を記録した「原『壇經』」のようなものがあり、それを入手した荷澤宗の人々が數次に互る増廣を繰り返してできたのが、今日に傳わる敦煌本『壇經』であろうと推定したものであった。

當時は、「これで考え得ることは盡した。これ以上の考察は無理だ」と思い、その後、長い間、この問題から遠ざかっていたのであるが、最近、荷澤神會（684-758）の著作と生涯の關係について研究を行い²、更に前掲の拙稿に基づいて敦煌本『壇經』中の「原『壇經』」に神會思想の源流となった慧能の思想を探ろうとしたところ、その過程で驚くべきことに氣づいた。それは、敦煌本『壇經』には三階教の思想の影響が強く窺えるということである。しかも、それは後世の附加と見做し得る部分のみでなく、最も古く、その根幹に関わる「原『壇經』」の部分にも、それが認められるのである。

このことは極めて重要である。何故なら、これによって『六祖壇經』の

*東洋大学文学部教授・「国際禪研究プロジェクト」研究代表者

現存する最も古いテキストである敦煌本が、大暦五年（770）前後に中原の荷澤宗によって作られたものであることが明らかになり、筆者が先に提起した説だけでなく、これまでの『六祖壇經』の成立に關する全ての説が否定されることになるからである。

これは禪宗史に新たな展望を開くものであるが、この事實が提起する問題は、それに留まるものではない。敦煌本『壇經』によって、安史の亂後の兩京（洛陽・長安）における禪宗の動向を窺い得るだけでなく、この時期に三階教が兩京の佛教界で再評價されるようになった、その理由を明らかにするための重要な資料を得ることになるからである。

そこで、先ずは次節において、從來、全く提起されたことのなかった、この事實を確認しておこう。

一 敦煌本『壇經』中の三階教の影響

敦煌本『壇經』で三階教の思想を取り入れたと見られる箇所として第一に擧げるべきは、慧能が大梵寺で集まった大衆に「菩薩戒」（慧能自身は、これを「無相戒」と呼んでいる）を授ける場面の冒頭に置かれる次の一節である（特に下線部に注目されたい。以下においても、特に注目すべき部分に下線を附す）。

「善知識。總須自體。與授無相戒。一時逐慧能口道。令善知識見自三身佛。

於自色身歸依清淨法身佛

於自色身歸依千百億化身佛

於自色身歸依當*身圓滿報身佛^{已上三唱。}

色身是舍宅。不可言歸。向者三身。自在法性。世人盡有。爲迷不見。外覓三身如來。不見自色身中三身佛。善知識聽。與善知識說。令善知識於自色身見自法性有三身佛。此三身佛從自性上生。何名清淨[法]身佛。善知識。世人性本自淨。萬法在自性。思惟一切惡事。即行於惡行。思量一切善事。

便修於善行。知如是一切法盡在自性。自性常清淨。日日常明。只爲雲覆蓋。上明下暗。不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散。卷盡雲霧。萬像森羅。一時皆現。世人性淨。猶如清天。慧如日。智如月。智慧常明。於外著境。妄念浮雲蓋覆。自性不能明。故遇善知識。開真正法。吹却迷妄。內外明徹。於自性中萬法皆現。一切法在自性。名爲清淨法身。自歸依者。除不善心及不善行。是名歸依。何名爲千百億化身佛。不思量性即空寂。思量即是自化。思量惡法化爲地獄。思量善法化爲天堂。毒害化爲畜生。慈悲化爲菩薩。智慧化爲上界。愚癡化爲下方。自性變化甚多。迷人自不知見。一念善。智慧即生。一燈能除千年闇。一智能滅萬年愚。莫思向前。常思於後。常後念善。名爲報身。一念惡。報却千年善亡。一念善。報却千年惡滅。無常已來後念善。名爲報身。從法身思量。即是化身。念念善。即是報身。自悟自修。即名歸依也。皮肉是色身。色身是舍宅。不言歸依也。但悟三身。即識大意。」³

上の文章は楊曾文氏の校本に基づいて掲げたものであるが、楊氏のテキストには、しばしば校訂に十分でないところがあり（本拙稿で引用した部分に問題がある場合は、その文字に*を付し、出典を示す注記に私見を記した）、この場合も、下線部のうちの「當身圓滿報身佛」は、明らかに「當來圓滿報身佛」の誤りである。もともと「身」と「來」は字形が似ているので、書寫の際に誤りやすいが、敦煌本『壇經』では、六祖慧能の「傳法偈」の第二として、

「心地正花放　五葉逐根隨
共修般若慧　當來佛菩提」⁴

という偈文を掲げ、また、慧能の「自性見眞佛解脫頌」として掲げられる三十二句の偈文の中に、

「本從化身生淨性　淨性常在化身中

という四句が含まれているように、「當來佛」、あるいは「當來圓滿」という言葉が他にも出て来るのであるから、ここでも「當身圓滿報身佛」と正すべきことは疑う餘地がないのであるが、ここで問題なのは、この部分で提起されている「歸依三身佛」が、三階教徒が制作して奉じた『七階佛名經』に、

「十方佛名

南無清淨法身毘盧遮那佛。南無圓滿報身盧舍那佛。南無千百億化身釋迦牟尼佛。南無東方阿閼佛。南無南方普滿佛。南無西南方那羅延佛。南無西方無量壽佛。南無西北方月光面佛。南無北方難勝佛。南無上方無量勝佛。南無下方實行佛。南無當來下生彌勒尊佛。」⁶

とあるのとは一致するということである。従って、ここには明らかに三階教の影響を窺うことができるのである⁷。

特にここで注目すべきは、敦煌本『壇經』では、「報身」の修飾語に『七階佛名經』にない「當來」を加えて「當來圓滿報身佛」としているが、これは「傳法偈」第二の「當來佛」、「自性見眞佛解脫頌」の「當來圓滿身」と同意義と見られ、従って、敦煌本『壇經』が「當來佛」を極めて重要な概念として扱っていること知られるという点である。何となれば、「當來佛」こそ、三階教の實踐の核心を成す「普敬」において、他者をやがて佛に成るべき人として敬禮する際に用いる獨特の用語だからである。このことは、敦煌本『壇經』の撰者が、單に三階教の用語を取り入れただけでなく、三階教の思想をかなりよく理解していたことを示すものである。

なお、石垣明貴氏によれば、上記の「清淨法身毘盧遮那佛」「圓滿報身盧舍那佛」「千百億化身釋迦牟尼佛」等の佛名が現れる箇所は『七階佛名經』の中でも後代の増廣部分で、信行（540-594）の時代からかなり時

代の降った時期の三階教の思想を伝えるものであるという⁸。その根據は、「毘盧遮那佛」と「盧舍那佛」を區別し、この兩者をそれぞれ法身と報身に當てるという發想が信行にあったはずはないという點にある。ただ、敦煌本『壇經』のここの記述は明らかに三階教の影響を受けつつも、「毘盧遮那佛」「盧舍那佛」の名を用いていないから、むしろ、より古い形態の三階教文献に據った可能性が考えられ、元來は『七階佛名經』も敦煌本『壇經』のような形態であったが、後に、このように書き換えられたとも考えうる。従って、當初は全く存在しなかったと言い得るかは疑問である。

なお、上の敦煌本『壇經』の文章を見ると、一見したところでは、「當身（來）圓滿」が後からの挿入であると思えるように思えるかも知れない。というのは、

「於自色身歸依清淨法身佛

於自色身歸依千百億化身佛

於自色身歸依當身圓滿報身佛」

と三回唱えさせる處では、「當身（來）圓滿報身佛」となっているのに、その後の慧能による解説、すなわち、

「迷人自不知見。一念善。智慧即生。一燈能除千年闇。一智能滅萬年愚。莫思向前。常思於後。常後念善。名爲報身。一念惡。報却千年善亡。一念善。報却千年惡滅。無常已來後念善。名爲報身。」

という部分では、單に「報身」となっているからである（文脈から見て、この部分の冒頭には、本來、「何名爲報身佛」、あるいは「何名當來圓滿報身佛」等の句があるべきであり、恐らくは脱漏があるのであろう）。

しかしながら、この解説の文章をよく讀むと、智慧が得られれば萬年の愚が除かれるのであるから、過去（「向前」）のことではなくて、未來（「後」）

のことを考えろと言ひ、常に「後念」が「善」であれば、それが「報身」であるなどと説いており、そこにはっきりと「當來」（未來）という意味が織り込まれており、「當來圓滿報身佛」という言葉を前提として解説を行っていることは明らかである。しかも、この「當來圓滿報身佛」だけでなく、「千百億化身佛」という表現もかなり特異なものであるから、この「歸依三身佛」の部分全體に三階教の影響が認められることは否定しがたいのである。

更にこれに續く「發四弘誓願」についても、すぐ下に述べるように三階教の「普敬」の影響が認められるのであるから、「授菩薩戒儀」の部分が三階教の思想の影響下に書かれたことを否定するには、「授菩薩戒儀」の部分の冒頭の「歸依三身佛」と「發四弘誓願」の二項目が後世の附加だと主張しない限り不可能であるが、これは無理な想定であろう。もし、この二項目がなければ、そもそも「授菩薩戒儀」の用を成さないはずだからである。

上に見たように、敦煌本『壇經』に明確な三階教の影響を看取できるとすれば、次の二つの文に見るような、一切の人を輕んじることなく、恭敬すべきだとする主張も三階教の「普敬」の思想を取り込んだものと見てよいことになろう（下線部を参照。なお、波線部については後に言及する）。

「今既自歸依三身佛已。與善知識發四願弘大願。善知識一時逐慧能道。

衆生無邊誓願度

煩惱無邊誓願斷

法門無邊誓願學

無上佛道誓願成^三。

善知識。衆生無邊誓願度。不是慧能度。善知識。心中衆生。各於自身自性自度。何名自性自度。自色身中邪見・煩惱・愚癡・迷妄。自有本覺性。只本覺性。將正見度。既悟正見般若之智。除却愚癡迷妄。衆生各各自度。邪來正度。迷來悟度。愚來智度。惡來善度。煩惱來菩提度。如是度者。是名

眞度。煩惱無邊誓願斷。自心除虛妄。法門無邊誓願學。學無上正法。無上佛道誓願成。常下心行。恭敬一切。遠離迷執。覺智生般若。除却迷妄。卽自悟佛道成。行誓願力。」⁹

「使君問。〔和尚所說〕法。可不是西國第一祖達摩祖師宗旨。

大師言。是。

〔使君問。〕弟子見說達摩大師化梁武帝。帝問達摩。朕一生已來造寺・布施・供養。有功德否。達摩答言。竝無功德。武帝惆悵。遂遣達摩出境。未審此言。請和尚說。

六祖言。實無功德。使君勿疑。達摩大師言。武帝著邪道。不識正法。

使君問。何以無功德。

和尚言。造寺・布施・供養。只是修福。不可將福以爲功德。功德在法身。非在於福田。自法性有功德。是性是功。平直是德。〔內見〕佛性。外行恭敬。若輕一切人。吾我不斷。卽自無功德。自性虛妄。法身無功德。念念行平等直心。德卽不輕。常行於敬。自修身卽功。自修心卽德。功德自心作。福與功德別。武帝不識正理。非祖大師有過。」¹⁰

更に言えば、敦煌本『壇經』に散見される「口諍」や「勝負」を批判する次のような主張も、三階教との關聯のもとで捉えることができる。

「善知識。我此法門。以定慧爲本。第一勿迷言定慧別。定慧體不一不二。卽定是慧體。卽慧是定用。卽慧之時定在慧。卽定之時慧在定。善知識。此義卽是定慧等。學道之人作意。莫言先定發慧。先慧發定。定慧各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定慧不等。心口俱善。內外一種。定慧卽等。自悟修行。不在口諍。若諍先後。卽是迷人。不斷勝負。却生法我。不離四相。」¹¹

「大師住漕溪山。韶・廣二州行化四十餘年。若論門人。僧之與俗。約有

三五千人。說不可盡。若論宗旨。傳授壇經。以此爲依約。若不得壇經。卽無稟受。須知去處・年月日・姓名。遞相付囑。無壇經稟承。非南宗弟子也。未得稟承者。雖說頓教法。未知根本。終不免諍。但得法者。只勸修行。諍是勝負之心。與佛道違背。」¹²

「時有一僧名智常。來漕溪山禮拜和尚。問四乘法義。智常問和尚曰。佛說三乘。又言最上乘。弟子不解。望爲教示。

慧能大師曰。汝自身心見。莫著外法相。元無四乘法。人心量四等。法有四乘。見閱讀誦是小乘。悟法解義是中乘。依法修行是大乘。萬法盡通。萬行俱備。一切不離。但離法相。作無所得。是最上乘。最上乘是最上行義。不在口諍。汝須自修。莫問吾也。」¹³

「僧衆禮拜。請大師留偈。敬心受持。偈曰。

一切無有眞	不以見於眞	若見於眞者	是見盡非眞
若能自有眞	離假卽心眞	自心不離假	無眞何處眞
有情卽解動	無情卽無動	若修不動行	同無情不動
若見眞不動	動上有不動	不動是不動	無情無佛種
能善分別性	第一義不動	若悟作此見	則是眞如用
報諸學道者	努力須用意	莫於大乘門	却執生死智
前頭人相應	卽共論佛義	若實不相應	合掌禮勸善
<u>此教本無諍</u>	<u>若諍失道意</u>	<u>執迷諍法門</u>	<u>自性入生死</u>

衆僧既聞。識大師意。更不敢諍。依法修行。一時禮拜。卽知大師不久住世。」¹⁴

更に、次の文に見るように、敦煌本『壇經』では、「北宗」の「看心」「看淨」などの修行法を批判するのに關聯づけて、人を批評することを批判する文章が見えるが、これも「論争」の否定と同じことを説いたものと見做すことができる（傍點部については後に言及する）。

「善知識。此法門中坐禪原不*著心。亦不*著淨。亦不言不動。若言看心。心元是妄。妄如幻故。無所看也。若言看淨。人性本淨。爲妄念故。蓋覆眞如。離妄念。本性淨。不見自性本淨。起心看淨。却生淨妄。妄無處所。故知。看者却是妄也。淨無形相。却立淨相。言是功夫。作此見者。障自本性。却被淨縛。若修不動者。不見一切人過患。是性不動。迷人自身不動。開口卽說人是非。與道違背。看心看淨。却是障道因緣。」¹⁵

三階教徒が、他者との論争や他者への批判を極端に嫌ったことは、第三階における自らの存在を規定する用語である「癡羊僧」の第一条件として『對根起行法』が掲げるものが、

「一者。三業性濡。從生已來。於他一切衆生。不敢共他相瞋相打。乃至不敢嫌他。」¹⁶

であること、更には、三階教徒の生活規範と見られている『制法』に、「第十四」として「息諍訟」が掲げられ、

「一、或有忿競。不相容忍。聲色相及爲人所知者。莫問有理無理。竝出衆外。不共同住。」¹⁷

と規定され、また、續く「第十五」の「不聽說他人法長短」に、

「一、佛滅度後。惡世界惡時惡衆生。唯得自見自說自身一切惡。不得自見自說自身一切善。唯得見他說他一切善。不得見他說他一切惡。自今已去。一向不得說他一切人法解行等長短。如有犯者。不共同住。唯除自呵嘖門徒弟子及於和僧衆內治。」¹⁸

と規定されていることなどからも明らかである。

特に、『制法』の「不聽說他人法長短」、「一向不得說他一切人法解行等長短」と、先に引いた敦煌本『壇經』の「開口即說人是非。與道違背」、「不見一切人過患」との類似は注目すべきであり、敦煌本『壇經』が三階教の思想的影響を受けていることを明確に示すものと言える。

このように見てくると、三階教の「普敬」「當來佛」「息諍」等の思想が、敦煌本『壇經』の全體に互って非常に大きな影響を與えていることが知られるのである。

二 敦煌本『壇經』の成立について

敦煌本『壇經』に三階教の影響が窺えるという事實は、從來は全く指摘されていなかったものであり、これによって『壇經』の成立についての從來の説は全て完全に覆されることになる。

敦煌本『壇經』の成立については、そこに神會の著作と共通する敘述が多く認められるために、神會、あるいは、その門下との関係が古くから問題にされてきた。即ち、神會の著作を敦煌文書中に發見した胡適（1891-1962）は、その類似を根據に、

1. 荷澤神會によって『壇經』が捏造された。

とする説を提唱した¹⁹。この説に對しては、錢穆（1895-1990）や任繼愈（1916-2009）らによって、

2. 『壇經』に荷澤神會の説と共通する説が見えるのは神會が師の説を忠實に祖述したために過ぎず、『壇經』は慧能の著作と認めて差し支えない。

とする反論が提出された²⁰。

しかしながら、自己顯示欲が強く、新説の提唱を好んだ神會の性格から

見て錢穆らの説は受け入れがたいものであった。そこで、敦煌本『壇經』の「授菩薩戒儀」の部分には、神會の説との共通點がほとんど認められないこと等から、印順（1906-2005）や筆者によって、

3. 慧能が大梵寺で菩薩戒の傳授を伴う説法を行った際の記録（假に「原『壇經』」と呼ぶ）がもともと存在し、それを手に入れた荷澤宗の人々が數次に亘る増廣を加えることで敦煌本『壇經』が成立した。

とする兩者の折衷説が提出された²¹。そして、印順においても、筆者の舊稿においても、その「原『壇經』」は、「授菩薩戒儀」を中心に捉えられていたのである。

ところが、上記のように、敦煌本『壇經』の最古層と見られていたその「授菩薩戒儀」の部分に既に三階教の影響があるという事實が知られたことによって、この説は否定せざるをえなくなった。何故なら、後に言及するように、三階教は中原でのみ行われた思想と見るべきであるから、嶺南に生まれ、蕪州の弘忍のもとで修行して、得法後、嶺南に歸ってそこで歿した慧能が三階教の思想を知り得たはずがないからである。

これによって錢穆らの説も否定されたわけであるが、では、胡適が言うように、『壇經』そのものを荷澤神會の捏造とすれば解決できるのであろうか。否、そうではない。神會の活動期はあたかも玄宗の治世である開元・天寶年間（713-756）に當たるが、玄宗は開元九年（721）に無盡藏院を廢止させた當事者でもあるから²²、權力に敏感な神會が、禁壓對象となった三階教の思想を積極的に取り込もうとしたとは、到底考えられないし、後に論じるように、三階教から取り込まれた思想は、神會のあり方とは正反對の思想であったからである。

これによって、從來の説は全て誤りであることが明らかとなったが、では、いったいどのように考えればよいのか。今、ここで筆者の結論を述べれば、要するに、敦煌本『壇經』は、大曆五年（770）前後に中原の神會

の兒孫、即ち、荷澤宗の人々によって比較的短期間の内に作られたものである。その理由を以下に述べよう。

1. 敦煌本『壇經』の成立時期と成立地

敦煌本『壇經』の成立時期は、その末尾に、

「此壇經。法海上座集。上座無常。付同學道際。道際無常。付門人悟眞。悟眞在嶺南曹溪山法興寺。現今傳授此法。如付此法。須得上根智。深信佛法。立於大悲。持此經以爲稟承。於今不絕。和尚本是韶州曲江縣人也。」²³

という『壇經』傳授の系譜が記されていることによって、おおよそ推測しうる。即ち、慧能の歿年は先天二年（713）であるから、その後繼者の歿年は、師弟の差を30年、兄弟弟子の差を10年と假定すると、

慧能（-713）——①法海（-743）
 └──②道際（-753）——③悟眞（-783）

となり、悟眞の歿年は徳宗の建中四年（783）前後となるが、上の文章では、悟眞は現に曹溪山法興寺で『壇經』の教えを傳受しているというのであるから、この敦煌本『壇經』が書寫されたのは、道際が歿した玄宗の天寶十二載（753）頃から悟眞の歿年である建中四年（783）頃の間で、おおよそ大暦五年（770）前後と見ることができる。

この成立時期は、次の点からもその妥当性を確認することができる。即ち、最澄（767-822）が將來した『曹溪大師傳』には、敦煌本『壇經』を前提としたと見られる記述が散見される。例えば『曹溪大師傳』では、慧能が弘忍に參ずるに至った契機を『投陀經』（『頭陀經』）に求め、次のように述べている。

「時有惠紀禪師。誦投陀經。大師聞歎曰。經意如此。今我空坐何爲。至咸亨五年。大師春秋三十有四。惠紀禪師謂大師曰。久承蘄州黃梅山忍禪師開禪門。可往彼修學。」²⁴

これは敦煌本『壇經』が、後述のように、その契機を『金剛經』に求めたことに對抗しようとしたものと見ることができる。また、『曹溪大師傳』では、慧能が七十年後に出家・在家二人の「東來菩薩」に懸記を與えたとして、

「其年八月。大師染疾。諸門人問。大師。法當付囑阿誰。答。法不付囑。亦無人得。神會問。大師。傳法袈裟云何不傳。答云。若傳此衣。傳法之人短命。不傳此衣。我法弘盛。留鎮曹溪。我滅度後七十年後。有東來菩薩。一在家菩薩。修造寺舍。二出家菩薩。重建我教。」²⁵

と述べる場面があるが、これは後に掲げる敦煌本『壇經』の神會への二十年懸記をベースに換骨奪胎したものと思ふことができる。

つまり、敦煌本『壇經』の成立は『曹溪大師傳』に先行すると見られるのであるが、『曹溪大師傳』の成立時期は、その本文中に先天二年（713）の慧能の入滅に關して、

「先天二年壬子歲滅度。至唐建中二年。計當七十一年。」²⁶

と述べており、これが先述の慧能歿後七十年懸記とも合致することによって、建中二年（781）と見られるから、敦煌本『壇經』の成立時期を大暦五年（770）頃とする上記の推定は、正しくこれと整合性を持つのである。

もっとも、敦煌本『壇經』の記述をそのまま信じれば、大暦五年（770）前後というのは現行本『壇經』が悟眞によって傳授されていた時期を示すだけで、その編輯が慧能の入寂直後に嶺南で行われたということを否定す

るものではないが、これは次の二つの理由によって認めることができない。

1. 敦煌本『壇經』の末尾の系譜において慧能の弟子で『壇經』を編集したとされる法海は實在の人物とは考えられないから、この系譜そのものが事實ではありえない。
2. 敦煌本『壇經』の最も古いと考えられる部分に三階教の思想が窺えることによって、大暦五年（770）前後というのは書寫の時期ではなく、その編輯の時期に外ならず、しかも、その編輯地が中原であったことが明らかになる。

先ず1についてであるが、敦煌本『壇經』では、法海を慧能の唯一の後繼者のように記しており、これは、荷澤神會の現行本『師資血脈傳』（弟子による改換本）の「慧能傳」に、

「至景雲二年。忽命弟子玄楷智本。遣於新州龍山故宅建塔一所。至先天元年九月。從漕溪歸至新州。至先天二年八月三日。忽告門徒曰。吾當大行矣。弟子僧法海問曰。和上以後有相承者否。有此衣。何故不傳。和上謂曰。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟。幾失身命。汝欲得知時。我滅度後四十年外。豎立宗者即是。」²⁷

というのを受けたものであるが（なお、この「四十年外」は、すぐ下に引く『歷代法寶記』に見るように、もともと「二十年外」とあったのを弟子が改換したものである）²⁸、部分的に『師資血脈傳』の古形を伝える『歷代法寶記』の「慧能傳」では、

「曹溪僧玄楷智海等問。和上已後。誰人得法承後。傳信袈裟。和上答。汝莫問。已後難起極盛。我緣此袈裟。幾度合失身命。在信大師處三度被偷。在忍大師處三度被偷。乃至吾處六度被偷。竟無人偷。我此袈裟。

女子將去也。更莫問我。汝若欲知得我法者。我滅度後二十年外。豎立我宗旨。
卽是得法人。」²⁹

となっている。つまり、神會自身は慧能門下の長老の代表に玄楷と智海の二人があつたことを記憶していたので、その名を慧能の傳記に書き込んだと考えられるのであるが、それが後のある時期に、神會の兒孫によって改變が行われ、「智海」を「智本」に改めるとともに、その二人とは別に一番弟子として「法海」なる人物を登場させ、その法海が後繼者を問うという形に改められているのである³⁰。その理由は、敦煌本『壇經』を南方で傳授されている祕本とするためには、その傳授の發端となつた『壇經』の編輯者を慧能の唯一の後繼者とする必要があつたためであろう。つまり、慧能門下の長老を「玄楷智海等」から「法海」一人にした背景として、敦煌本『壇經』の存在があつたと考えられるのである。

後に述べるように、敦煌本『壇經』は明らかに神會の兒孫によって作られたものであるから、この點で、『師資血脈傳』の改變と敦煌本『壇經』の編輯は連携をもつて行われたと考えられるのである。従つて、法海という僧は（恐らく、智海という僧名から）荷澤宗の人々によって作り出されたもので、實在の人物ではないのである。この點から言えば、法海を起點とする『壇經』傳授の系譜も信用できないし、この法海を牛頭宗の鶴林法海（呉興法海・金陵法海）の脱化とし、敦煌本『壇經』の原形を牛頭宗と結びつけようとする柳田聖山の説³¹も承認することはできない。

次に2についてであるが、本書が書寫されたと推定される大暦年間（766-779）から貞元年間（785-804）にかけての時期は、從來から、三階教の復興期であるとされてきた。その理由は、

1. 『長安志』などによって、大暦六年（771）に終南山百塔寺に信行禪師塔院が建立されたことが知られる。
2. 貞元十二年（795）成立の『大唐貞元續開元釋教錄』卷下に、編者であ

る圓照（生歿年未詳）自身が編輯した『大唐再修故傳法高僧信行禪師塔碑表集』五卷が収められている。

3. 貞元十六年（800）に圓照によって編輯された『貞元新定釋教目錄』に、三階教の典籍、三十五部四十四卷を大藏經中に編入し、敕によって流行せしめたと記されている。
4. 圓照との交流が想定される飛錫（生歿年未詳）の『念佛三昧寶王論』に三階教の思想的影響が強く窺える。

等といった事例が認められるためである³²。つまり、敦煌本『壇經』に三階教の思想が窺えるのは、この時期に特有の現象であった三階教復興の潮流を受けてのものと考えべきなのである。

では、その影響を蒙った敦煌本『壇經』がどこで制作されたのかと言えば、中原地方以外には考えがたい。というのは、三階教は、その「普敬」「認惡」という修行方法や無盡藏院に象徴される救済事業を行う必要から、都市で布教を行う必要があり、中原以外の流布は限られたはずだからである。實際、西本照眞が掲げる三階教徒の一覧を見ても、そのほとんどが中原出身で、中原で活動した人と認められるし³³、この時期の三階教復興を示すものとして掲げた上記の事例も、全て中原（特に長安）でのものである。

更に、かつて前掲の拙稿「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」において論じたように、敦煌本『壇經』と同種の古『壇經』の流布状況を見ると、最初期（9世紀初頭）に流布が確認できるのは中原に限られており³⁴、南方で傳持されている祕本だとする敦煌本『壇經』の主張とは裏腹に、その流布が中原から始まったことを暗示している。つまり、敦煌本『壇經』は、大曆五年（770）前後に中原で制作されたものと見做すべきなのである。

ここで注意すべきは、上記の論述により、印順や前掲の拙稿によって提出された、敦煌本『壇經』が長期間に亘って段階的に成立したとする説が成り立たなくなるという点である。上記のように、敦煌本『壇經』の中で

最も成立が新しいと見られていた『壇經』の稟承を説く部分から導き出される成立時期が大暦五年（770）前後であり、一方で、三階教の思想が持て囃されたのが正しくこの時期以降のことで、その三階教の影響が最古層と見られていた部分にも認められるということによって、敦煌本『壇經』の全體が非常に短い期間に編輯されたと考えざるを得なくなるのである。

以前、敦煌本『壇經』の段階的成立説が唱えられたのは、本書には記述の重複や慧能に対する呼び名の不統一、全體構成の不自然さ等が認められる理由を、既存の『壇經』に對して、後の人々が新しい内容を斷續的に書き加えたことに求めたためであった。しかし、今や、この理由づけが成り立ち得なくなったのである。では、この理由はどこに求めるべきなのであろうか。思うに、唯一の可能な説明は、何人かの人々がそれぞれ情報やアイディアを持ち寄り、それらを組み合わせることで敦煌本『壇經』を制作したが、それを一貫性を持つ著作に纏め上げるだけの文才のある指導者がいなかったというものであろう。

更に想像を逞しくすれば、故意に統一性を缺く形に編輯したという可能性も考えねばならないであろう。つまり、僻地である嶺南で文盲の慧能に學んだ弟子たちが師の言行録を編んだのであれば、それが中原の知識人の一流の著作と同等のものであっては不自然である。そこでリアリティーを持たせるために、敢えてこのような編輯を行ったとも考えられるのである。更に言えば、時として「天下の惡本」と呼ばれるように、敦煌本『壇經』のテキストには非常に問題が多いが、それらについても、少なくとも一部は故意であった可能性を考えねばならないであろう。

このように、敦煌本『壇經』が大暦五年（770）前後に中原（特に長安）において比較的短期間に何人かの人物によって編輯されたとするなら、それはいったい、いかなる人々であったのであろうか。次に、この問題について考えてみたい。

2. 敦煌本『壇經』の作者

敦煌本『壇經』が荷澤宗の人々の手に成るものであることは明らかである。そのことは、

- a. 六祖慧能の弟子の中で荷澤神會のみが特別扱いされている。
- b. 荷澤神會の思想と慧能の思想が一元化されている。
- c. 荷澤神會の弟子たちの思想が導入されている。

等の諸點から、疑うことはできない。以下、これらの諸點について順に検討してゆこう。

a. 慧能の弟子の中での荷澤神會の特權化

先ず、aの「慧能の弟子の中での荷澤神會の特權化」であるが、これは、例えば、次のような部分に見られるものである。

「大師先天二年八月三日滅度。七月八日喚門人告別。大師先天元年於新州國恩寺造塔。至先天二年七月告別。大師言。汝衆近前。吾至八月。欲離世間。汝等有疑早問。爲汝破疑。當令迷盡。使汝安樂。吾若去後。無人教汝。

法海等衆僧聞已。涕淚悲泣。唯有神會不動。亦不悲泣。

六祖言。神會小僧。却得善不善等。毀譽不動。餘者不得。數年山中。更修何道。汝今悲泣。*更憂阿誰憂吾。不知去處在。若不知去處。終不別汝。汝等悲泣。即不知吾去處。若知去處。即不悲泣。性無生滅。無去無來。汝等盡坐。吾與汝一偈。眞假動靜偈。汝等盡誦取此偈。意與吾同。依此修行。不失宗旨。」³⁵

ここでは、慧能が弟子たちに別れを告げた際に、他の弟子たちが泣く中、神會だけが動じなかったとされ、慧能から褒められている。また、

「上座法海向前言。大師。大師去後。衣法當付何人。

大師言。法即付了。汝不須問。吾滅後二十餘年。邪法繚亂。惑我宗旨。有人出來。不惜身命。定佛教是非。豎立宗旨。即是吾正法。衣不合傳。」³⁶

という文では、慧能が、自分の滅後二十年に、邪法が蔓延中、私の宗旨を豎立するものが現れると豫言し、それが私の後継者であると語ったとされるが、これが開元二十年（732）に荷澤神會と崇遠との間で行われた「滑臺の宗論」を指すものであることは明らかであり、この記述に據るなら、慧能が神會を後継者と認めていたことにならざるを得ない。

b. 荷澤神會の思想と慧能の思想の一元化

次にbの「荷澤神會の思想と慧能の思想の一元化」については、例えば、敦煌本『壇經』の、

「世人盡傳南能北秀。未知根本事由。且秀禪師於南荊府當陽縣玉泉寺住持修行。慧能大師於韶州城東三十五里漕溪山住。法即一宗。人有南北。因此便立南北。何以頓漸。法即一種。見有遲疾。見遲即漸。見疾即頓。法無頓漸。人有利鈍。故名漸頓。」³⁷

という文章に見える「南能北秀」という概念は、神會の『菩提達摩南宗定是非論』に、

「遠法師問。何故不許普寂禪師。

和上答。爲秀和上在日。天下學道者號此二大師爲南能北秀。天下知聞。因此號。遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉學徒。實不到韶州。今日妄稱南宗。所以不許。」³⁸

と見えるのを採用したものであるし、敦煌本『壇經』には、先に引いたよ

うに（波線部参照）、いわゆる「達摩無功德」の話が見えるが、これは『菩提達摩南宗定是非論』の獨孤沛の序文に次のように述べられるのが初出である。

「梁朝婆羅門僧。字菩提達摩是南天竺國國王第三子。小少出家。智慧甚深。於諸三昧。獲如來禪。遂乘斯法。遠涉波潮。至於梁武帝。武帝問法師曰。朕造寺・度人・造像・寫經。有何功德不。達摩答。無功德。武帝凡情不了達摩此言。遂被遣出。」³⁹

また、敦煌本『壇經』に、

「善知識。我此法門。以定慧爲本。第一勿迷言定慧別。定慧體不一不二。卽定是慧體。卽慧是定用。卽慧之時定在慧。卽定之時慧在定。善知識。此義卽是定慧等。學道之人作意。莫言先定發慧。先慧發定。定慧各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定慧不等。心口俱善。內外一種。定慧卽等。自悟修行。不在口諍。若諍先後。卽是迷人。不斷勝負。却生法我。不離四相。」⁴⁰

「善知識。定慧猶如何等。如燈光。有燈卽有光。無燈卽無光。燈是光之體。光是燈之用。名卽有二。體無兩般。此定慧法。亦復如是。」⁴¹

等と見える「定慧等」という主張は、次に掲げるように荷澤神會の著作にも見えるものであり、しかも、その論法もほとんど等しい。

「哲法師問。云何是定慧等義。答曰。念不起。空無所有。卽名正定。以能見念不起。空無所有。卽名正慧。若得如是。卽定之時。名爲慧體。卽慧之時。卽是定用。卽定之時。不異慧。卽慧之時。不異定。卽定之時。卽是慧。卽慧之時。卽是定。卽定之時。無有定。卽慧之時。無有慧。何以故。性自如故。

是名定慧等學。」(石井本『神會錄』)⁴²

「經中不捨道法而現凡夫事。種種運爲世間。不於事上生念。是定慧雙修。不相去離。定不異慧。慧不異定。如世間燈光不相去離。卽燈之時光家體。卽光之時燈家用。卽光之時不異燈。卽燈之時不異光。卽光之時不離燈。卽燈之時不離光。卽光之時卽是燈。卽燈之時卽是光。定慧亦然。卽定之時是慧體。卽慧之時是定用。卽慧之時不異定。卽定之時不異慧。卽慧之時卽是定。卽定之時卽是慧。卽慧之時無有慧。卽定之時無有定。此卽定慧雙修。不相去離。」(『壇語』)⁴³

更に、敦煌本『壇經』の、

「善知識。若欲入甚深法界。入般若三昧者。直須修般若波羅蜜行。但持金剛般若波羅蜜經一卷。卽得見性。入般若三昧。當知此人功德無量。經中分明讚嘆。不能具說。此是最上乘法。」⁴⁴

という一節は、基本的には、次の『菩提達摩南宗定是非論』の次の文章の「一行三昧」を「般若三昧」に改め、全體を要約したものと見てよい。

「和上言。告諸知識。若欲得了達甚深法界。直入一行三昧[。若入此三昧]者。先須誦持金剛般若波羅蜜經。修學般若波羅蜜。何以故。誦持金剛般若波羅蜜經者。當知是人從小功德來。譬如帝王生得太子。若同俗例者。無有是處。何以故。爲從最尊最貴處來。誦持金剛般若波羅蜜經。亦復如是。是故金剛般若波羅蜜經云。不於一佛二佛三四五佛而種善根。已於無量百千萬佛所種諸善根。得聞如是言說章句。一念生信。如來悉知悉見。何況全得書寫受持讀誦爲人演說。」⁴⁵

また、敦煌本『壇經』の、

「善知識。摩訶般若波羅蜜。最尊最上第一。無住無去無來。三世諸佛從中出。
將大智慧到彼岸。打破五陰煩惱塵勞。最尊最上第一。讚最上乘法。修行定
成佛。無去無住無來往。是定慧等。不染一切法。三世諸佛從中出。變三毒
爲戒定慧。」⁴⁶

が『菩提達摩南宗定是非論』の、

「遠法師問曰。何故不修餘法。不行餘行。唯獨修般若波羅蜜法。行般若波羅
蜜行。

和上答。修學般若波羅蜜者。能攝一切法。行般若波羅蜜行。是一切行之根本。

金剛般若波羅蜜

最尊最勝最第一

無生無滅無去來

一切諸佛從中出」⁴⁷

を襲ったものであることは明らかである（ただし、この場合、第一句は『定
是非論』の「金剛般若波羅蜜」よりも敦煌本『壇經』の「摩訶般若波羅蜜」
の方が原形を留めている可能性が強い）。

c. 荷澤神會の弟子たちの思想の導入

最後にcの「荷澤神會の弟子たちの思想の導入」であるが、これは敦煌
本『壇經』の特徴の一つである『金剛經』の絶対視に端的に窺えるもので
ある。

例えば、敦煌本『壇經』冒頭の、慧能の自叙傳に、弘忍への参問の契機
になったのが、人が『金剛經』を讀誦するのを聞いたことであつたとして、

「慧能幼少。父又早亡。老母孤遺。移來南海。艱辛貧乏。於市賣柴。忽有一
客買柴。遂領慧能至於官店。客將柴去。慧能得錢。却向門前。忽見一客讀

金剛經。慧能一聞。心明便悟。乃問客曰。從何處來。持此經典。客答曰。
我於蕪州黃梅縣東馮墓山。禮拜五祖弘忍和尚。*見今在彼。門人有千餘衆。
我於彼聽見大師勸道俗。但持金剛經一卷。即得見性。直了成佛。慧能聞說。
宿業有緣。便即辭親。往黃梅馮墓山。禮拜五祖弘忍和尚。」⁴⁸

と述べ、また、弘忍が慧能に傳法を行う際に、

「五祖夜至三更。喚慧能堂內說金剛經。慧能一聞。言下便悟。其夜受法。人
盡不知。便傳頓教及衣。以爲六代祖。將衣爲信裏。代代相傳。法即以心傳心。
當令自悟。五祖言。慧能。自古傳法。氣如懸絲。若住此間。有人害汝。即
須速去。」⁴⁹

とするところなどに典型的に窺えるものである。

既に論じたように⁵⁰、神會自身は「般若波羅蜜」を極めて重視したものの、『金剛經』を絶対視することはなかったが、弟子の時代になって淨覺（生歿年未詳）の『楞伽師資記』が流布し出すと、それに對抗するために、般若思想を『金剛經』に集約させる形で絶対視するようになった。この『金剛經』の絶対視が敦煌本『壇經』に見えるということは、神會自身ではなく、神會の弟子たちの思想を取り込んだものであると言わねばならない。

以上の諸點は、胡適が『壇經』の成立について論じ、『壇經』が荷澤神會の捏造であるとした際の有力な根據となったものである（ただし、胡適・錢穆等の段階では神會の説と弟子の説の區別は、いまだ問題にはされていなかった）。これに對して錢穆や任繼愈は、これらは全て神會が師の慧能から承け繼いだものと見做すのが當然であるとし、胡適の考え方そのものが常識に反すると批判したことは既に述べた通りである。今日となつては、どちらの説も成り立ち得ないのであるが、それにも拘わらず、上に掲げた諸點は、敦煌本『壇經』の制作に神會の一派が中心的な役割を果たしたことを示すものであり、これによって、敦煌本『壇經』が神會歿後に中原（特

に長安)で活動を續けていた荷澤宗の人々の著作であると斷定できるのであるが、ここには一つ大きな問題がある。それは、敦煌本『壇經』が「『壇經』の傳授」を絶対に必要だと説くにも拘わらず、先に掲げた『壇經』末尾の傳授の系譜に荷澤神會の名前が出て来ないということである。これでは荷澤神會は慧能の正統の弟子ではないということになってしまうはずであるが、どうして、このような矛盾が生じたのであろうか。最後に、この問題について考えてみたい。

3. 『壇經』傳授の系譜に荷澤神會が現れない理由

敦煌本『壇經』の本文自體が、荷澤宗の人々の關與を強く示唆するにも拘わらず、傳授の系譜の中に神會の名前が含まれていない矛盾については、以前、前掲の拙稿「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」において、次のように論じたことがある。

「敦煌本の末尾の系譜では、最後に悟眞に伝えられたことになっていることは先に述べた通りであるが、敦煌本は、この系譜を掲げた後に、更に、次のように言う。

「悟眞在嶺南曹溪山法泉寺。現今傳授此法。」

この系譜によって、多くの人は、實際に『壇經』が傳授され、これが書かれたときには悟眞が嶺南で活動していたと考えてきた。しかし、私の考えによれば、この記述は、逆に、このような傳授が實際には行われていなかったことを證するものと見るべきなのである。

というのは、この記述は、多くの點で、

「若論宗旨。傳授壇經。以此爲依約。若不得壇經。卽無稟受。須知去處・年月日・姓名。遞相付囑。無壇經稟承。非南宗弟子也。」

という、『壇經』自身の「祕本」としての要求に合致していないからである。卽ち、ここに「去處」というのは⁵¹、入滅を意味するらしく、死に際して『壇經』を授くべしとの主張と見られるが、附記では、悟眞は現に生きている

のというのであるから、これに合わない。また、假に、生前に傳授する場合があったとして、それを認めても、當然、ここに書かれていてしかるべき、悟眞から傳授を受けた弟子の名と傳授の日時がないのは、いかんともしがたい。

このようなことは、もし『壇經』が本当に祕本であったなら、絶対にありえないことであろう。というのは、このような取り決めは、祕本としての価値を維持するためには、どうしても必要なものだからである。

しかも、この附記は、既に指摘されているように、どう見ても第三者のために書いたとしか思えない内容となっており、當初から、廣く讀まれることを前提として書かれたことは明白である。

以上のような諸點からして、この系譜と附記の存在にも拘わらず——というよりも、これが存在するからこそ——、『壇經』が祕本として傳授されているとの『壇經』自身の主張は、決して事實と認めることのできないものなのである。

特に、ここに「在嶺南」というのは、實は、この系譜が書かれたのが嶺南ではなかったこと、即ち、これが意味を持つのは嶺南においてではなかったということを示すものと言えよう。もっと言えば、この系譜は、中原で活躍した神會派の人々にとって意味を持ったのである。

彼らが、このような架空の話を敢えて創作した理由は、恐らく、この本を、遙か彼方の惠能の故地、嶺南で祕本として傳授されているという設定に置くことによって、その權威を高めようとしたのであらうと思われる。それゆえ、彼らはこれを祕するどころか、むしろ廣めようとしたはずである。そうでなければ、わざわざ増補を行って自らの思想をそこに盛っても何の意味もないはずであらう。」⁵²

今回、敦煌本『壇經』中に三階教の影響を指摘したことによって、その中原での成立が本文自體によって證明された。このことは、上記の推定が、基本的には正しいものであったことを證するものと言えよう。

ただ、當時は、敦煌本の元となった「原『壇經』」が存在するという前提に立っていたため、敦煌本『壇經』の末尾の系譜の意味を十分には理解することができなかった。しかし、「原『壇經』」が存在せず、敦煌本の全てが中原の荷澤宗の人々によって無から創造されたものであることが明らかになった今では、このような系譜が必要であった理由をはっきりと認識することができる。即ち、かつて論じたように、南方で傳授されている祕本としての意義づけは、確かに『壇經』の価値を高めるという點で大いに役立ったと思われるが、それ以前に、荷澤宗の人々は、從來、その存在が全く知られていなかった「慧能の言行錄」たる『壇經』が、突然、世に現れた理由を説明し、また、その信憑性を確保しなければならなかったのである。そこで、新たに出現した『壇經』がこれまで知られていなかった理由を「祕本」であったところに求めたわけだが、その場合、神會の系統で傳えられてきた「祕本」であるとする、當然、彼らによる創作であると疑われかねなかったから、それを避けるために、遙か彼方の南方で傳持された「祕本」であるという形にせざるをえなかったのである。

これによって、「『壇經』を稟承していなければ私の弟子ではない」とする慧能の言葉とは裏腹に、慧能によって後繼者に指名されたはずの荷澤神會が、『壇經』の傳持者の系譜に現れないという根本的な矛盾が生まれることになったが、恐らく、敦煌本『壇經』の制作者たちは、自らが制作した『壇經』の信憑性を高めようとする作爲に集中していたため、これに氣づかなかったのであろう。

ここで問題となるのは、荷澤宗の人々はどうして、このような作爲をしてまでも敦煌本『壇經』を世に出す必要があったのかという點であるが、この點は既に論じてきたことによって明らかであろう。つまり、それは、慧能が弘忍の唯一の正統の後繼者であること、神會の思想が慧能を正しく繼承したものであること、神會が慧能から將來を付囑された正嫡の弟子であることを客觀的に證明するものとして作られたのである。そして、こうしたものを當時の荷澤宗の人々が必要としたということは、中原の佛教界

における荷澤宗が置かれた状況を暗示するものであろう。つまり、國家による貶逐と、貶逐先での遷化という形で、神會という強力な指導者を失った後、慧空（生歿年未詳）や慧堅（719-792）らの弟子の活動によって神會の復権が成し遂げられた時期に、荷澤宗の人々が自らの存在意義を確保せんと努力する中で生み出したのが敦煌本『壇經』であったと考えられるのである⁵³。

つまり、敦煌本『壇經』の制作は、この時期の中原の佛教界の中で荷澤宗が抱えていた課題に對處しようとしたものと考えられるのである。そうであってみれば、そこに三階教の思想が導入されたことにも同様の意圖があったと考えるべきである。では、それは何であったのであったのであろうか。次にこの問題について考えてみたい。

三 敦煌本『壇經』に三階教の思想が取り込まれた理由

先に見たように、敦煌本『壇經』中に取り込まれた三階教の思想は、

1. 他者を將來必ず成佛すべき「當來圓滿佛」として敬禮すべしとする思想
2. 他者を輕んじることなく恭敬すべしとする思想
3. 他者への批判や他者との論争を愼めとする思想

等であり、これらは、基本的には、他者を尊重し、他人の批判や論争を諫める内容となっている。これについては、前掲の拙稿「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」において、次のように論じたことがある。

「これらは、彼らと他派との間に何らかの軋轢があり、論争がしばしば行われ、それが修行を妨げかねないところまでに至っていたことを反映するも

のとみられるが、上の例では、これらが、定と慧が同時であるか否か、及び、看心の是非に關して言われており、この論争が、少なくとも、その當初は、神會が引き起こした、いわゆる「南北の争い」であったことを證するものと言える（この思想は、後の段階においても繼承されているが、その論争の対象は、次第に牛頭派などの他派へ移って行ったものと推測される）。

従って、これらの記述は、神會の弟子たちが、師の起こした論争に對して、それを、これ以上、擴大させまいという姿勢を示すものであると言えるのであるが、ここには、強烈な個性をもった神會という指導者を失った弟子たちが、その引き起こした波紋の處理に當惑する姿を窺うことができよう。」⁵⁴

この認識は、今でも基本的には正しいものであると考えるが、ただ、彼らの論争相手が北宗から牛頭宗へと重點を移していったであろうとした點については再考が必要である。確かに敦煌本『壇經』には、牛頭宗との思想的な相違を前提にしたと見られる記述が散見され、大曆（766-779）の初めに代宗（762-779在位）によって入内供養された徑山法欽（714-792）が兩京の佛教界に與えた影響は大きかったと考えられるが、李吉甫（758-814）の「杭州徑山寺大覺禪師碑銘并序」に、

「大曆初代宗睿武皇帝高其名而徵之。授以肩輿迎於內殿。旣而幡幢設列。龍象圍繞。萬乘有順風之請。兆民渴灑露之仁。問我所行。終無少法。尋制於章敬寺安置。自王公逮於士庶。其詣者日有千人。司徒楊公綰。情遊道樞。行出人表。大師一見於衆。二三目之。過此默然。吾無示說。楊公亦退而歎曰。此方外高士也。固當順之。不宜羈致。尋求歸山。詔允共請。因賜策曰國一大師。仍以所居爲徑山寺焉。」⁵⁵

と述べられることから見れば、法欽の長安章敬寺における布教活動は一時的なものに過ぎなかったようである。もっとも、彼の弟子の崇慧（生歿年

未詳)も、ほぼ同時期に長安に入り、章信寺や安國寺に住したとされているが⁵⁶、その史實性は明らかでなく、また、假にそれが史實であったとしても、その影響力の程は明らかでない。思うに、敦煌本『壇經』が作られた大暦五年(770)前後の兩京における牛頭宗の影響力は、かなり限定的なものであったと考えてよいであろう。

これに對して兩京では、依然として「北宗」がかなりの勢力を持っていた。例えば、獨孤及(?-777)が撰した三祖僧璨の碑文、「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序」には、次のような記述がある。

「其後信公以教傳宏忍。忍公傳惠能神秀。能公退而老曹溪。其嗣無聞焉。秀公傳普寂。寂公之門徒萬人。升堂者六十有三。得自在慧者一日宏正。正公之廊廡。龍象又倍焉。或化嵩洛。或之荊吳。」⁵⁷

ここに見られる慧能門下に對する敵意に満ちた表現は、裏を返せば、神會の批判が北宗の人々に與えた影響の大きさをまざまざと示すものであるが、この碑文からは、それにも拘わらず、普寂の弟子の宏正(生没年未詳)とその弟子の曇眞(704-763)を中心に一定の勢力を保持したことが窺える。實際のところ、普寂の弟子としては、他に同光(700-770)や法玩(715-790)が、また、宏正の弟子として契微(720-781)等が、法玩の弟子に明悟(生没年未詳)等があったことが塔銘等によって確認できるのである⁵⁸。

非常に興味深いことであるが、北宗の人々の盡力の結果として實現した三祖僧璨への諡号の下賜は大暦七年(772)であって、これは、弟子たちの顯彰活動の結果、神會の塔に「般若大師」の號を賜ったとされる、正にその年に當っている⁵⁹。また、神會の弟子の慧堅は、同じ頃、敕命で長安の招聖寺に住し、敕命により、官費で招聖寺内に觀音堂を建て、七祖の遺像を描かせたという⁶⁰。つまり、敦煌本『壇經』が成立したと見られる大暦五年(770)前後は、いわゆる「北宗」と「南宗」の間で自派が正統であるとする主張を相互にぶつけ合っていた時期に當たるのである。

こうした中、自らが正統であることは譲れないにしても、他派の存在も認めざるを得ないとする思想が彼らの間で芽生えたようである。というのは、既に指摘されているように⁶¹、神會の弟子の言説の中に「南北融和思想」とも呼ぶべきものを見ることができるからである。

先ず、慧堅には「唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘并序」が知られるが、その中に、

「貞元初詔譯新經。俾充鑒義大德。皇上方以玄聖沖妙之旨。素王中和之教。稽合內典。輔成化源。後當誕聖之日命入禁中。人天相見。龍象畢會。大君設重雲之講。儲後降雷之貴。乃問禪師見性之義。答曰。性者體也。見其用乎。體寂則不生。性空則無見。於是聽者朗然。若長雲秋霽。宿霧朝徹。又奉詔與諸長老辯佛法邪正。定南北兩宗。禪師以爲開示之時。頓受非漸。修行之地。漸淨非頓。知法空。則法無邪正。悟宗通。則宗無南北。孰爲分別而假名哉。其智慧高朗。謂若此也。」⁶²

という一節がある。これに據れば、徳宗（780-805在位）の敕命によって長老たちと佛法の邪正を論じ、南北の兩宗を定めた際に、「教えの理解は「頓」であって「漸」ではないが、實際の修行は次第に（漸）清らかになるのであって直ちに（頓）そうなるのではない」と、神會以來の「頓悟漸修」論を説いたうえで、「法空を知れば法には邪も正もないし、宗通を覚れば宗に南も北もない。分別を行って名に縛られる必要などない」と述べたとされる。

また、荷澤神會に學び、袁州（江西省）の楊岐山で布教を行った乗廣（717-798）も、劉禹錫（772-842）撰の彼の碑銘、「袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑」に、

「至洛陽。依荷澤會公以契眞乘。洪鍾蘊聲。扣之斯應。陽燧含焰。晞之乃明。始由見性。終得自在。常謂機有淺深。法無高下。分二宗者。衆生存頓漸之見。

説三乗者。如來開方便之門。名自外得。故生分別。道由內證。則無異同。」⁶³

という一節があり、彼は、「人々の能力は様々でも、教えには違いはない。禪が南北二宗に分かれたのは、衆生が「頓」や「漸」に囚われるからであり、三乗が説かれたのは、如來の方便によるものである」と常に説いていたとされる。

これらによれば、南北二宗の相違は、人に應ずるための方便上でのことに過ぎず、「悟り」に至れば、そうした區別はなくなると考えていたことになり、その間に深刻な對立はないことになる。この思想は、南北二宗が並存する兩京の状況の反映と見られるが、慧堅の言葉から、荷澤宗においては、この南北融和思想の理論的な根據が、神會以來の「頓悟漸修」論に求められていたことが知られるのである。

ここで注目されるのが、敦煌本『壇經』に、次のように慧堅や乘廣の主張とほとんど同じものが見えるということである。

「善知識。法無頓漸。人有利鈍。迷即漸勸。悟人頓修。識自本心。是見本性。悟即元無差別。不悟即長劫輪迴。善知識。我此法門從上已來。頓漸皆立無念爲宗。無相爲體。無住爲本。」⁶⁴

「法即一宗。人有南北。因此便立南北。何以頓漸。法即一種。見有遲疾。見遲即漸。見疾即頓。法無頓漸。人有利鈍。故名漸頓。」⁶⁵

このことは、敦煌本『壇經』の成立に関する上述の主張が基本的には正しいものであることを示すものと言えるであろう。

南北二宗の融和は、當時の「北宗」においても標榜されたであろうことが想像されるが、この時期に成立したと推測される敦煌禪宗文獻、『大乘開心顯性頓悟眞宗論』の存在は、恐らくは、それを示すものであろう。即

ち、この書は、慧安(?-709)と神秀(606-706)に學んだ侯莫陳瑒(660-714)の『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』、玄曠(生歿年未詳)の弟子の淨覺(生歿年未詳)の『楞伽師資記』、普寂(651-739)の周邊で制作され神秀に假託された『觀心論』などの初期禪宗文獻のほか、『御注金剛般若經』、『大乘起世論』等、様々な文獻からの引用を綴り合わせるような形で作られた特異な文獻であるが⁶⁶、その冒頭の序文において、作者の惠光について、その法名は「大照」で、初め慧安に學んだ後、神會に師事した人物であると述べているのである。

この序は『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』の模倣であって、惠光の経歴どころかその存在そのものも創作と見るべきであるが、「大照」は明らかに普寂の諡號を念頭に置いたものであり、また、本書の作者の系統は不明であるが、『觀心論』を引いていること等から見て、「北宗」に近い人と見ることができる。「南宗」だけでなく、「北宗」系の人にとっても、「北宗」と「南宗」は、必ずしも對立するものとは見られていなかったのである⁶⁷。

かくして、この時期に「北宗」と「南宗」の對立を止揚すべきだとする認識が中原の禪宗の人々の間で廣まりつつあったのであれば、他者を尊重し、批判や論争を行ってはならぬとする三階教の思想が敦煌本『壇經』に取り入れられたのは、そうした思潮に對應するためであったと言えるだろう。

四 八世紀後半に中原で三階教が注目された理由

上記のように、敦煌本『壇經』に三階教の影響が見えることによって、『六祖壇經』の成立が明らかになるだけでなく、それを生み出した荷澤宗が置かれていた立場、更には兩京における禪宗の状況をも窺いうるという點は、禪宗史研究に新たな展望を與えるものであるが、それに止まらず、「禪宗」という枠組みを超えて、もっと大きな問題に發展する可能性を秘めている。

すなわち、どうしてこの時期に三階教が復興を遂げたのかという問題を解明する手がかりになりうるのである。

敦煌本『壇經』における三階教思想の取り込みは、要するに、荷澤神會が禪宗の世界に大きな分斷を齎した傷跡を何とか修復しようとする弟子たちの意向を示すものである。しかし、この分斷は、單に禪宗内部の問題に止まらなかったはずである。というのは、神會のいう「北宗」の人々、特に、「兩京法主、三帝國師」と崇められた神秀や普寂は、國家公認の東山法門の指導者であったのであるから、その價值を否定した神會の言動は、そのまま國家への反逆と取られても仕方のないものであった。従って、彼が貶逐に遭ったのは、むしろ當然のことであったとも言えるのであるが、問題は、その後の弟子による顯彰活動の結果、國家によって神會の復權が認められたため、本來あってはならない、この禪宗内での分斷がそのまま國家の認めるところになってしまったという點である。つまり、禪宗内における「北宗」と「南宗」の融和は、禪宗内の問題に止まるものではなく、兩京を中心とする國家佛教全體の問題であったのである。

八世紀の後半になって、荷澤神會と弟子たちの活動によって引き起こされた國家佛教の分斷と對立を修復することが中原佛教界の喫緊の課題となったのであれば、それに役立つものとして三階教の思想が取り上げられたということは十分にありうることである。だとすれば、この時期を三階教の復興期と呼ぶのは相應しくないことになろう。かつて筆者は、『念佛三昧寶王論』に見る禪の動向』という論文において、この時期の三階教復興の立役者の一人である飛錫の思想について論じた時、

「しかし、上に述べたように、飛錫の思想には重要な點で三階教との相違が見られるのである。この事實からしても、この時期に、かつての三階教がそのままの形で復興を遂げたと考えるのは危険であろう。飛錫の事例から見て、それはむしろ「再評價」と呼ぶべきものであったに違いない。」⁶⁸

と述べたことがあるが、この見解は、本拙稿から見ても、そのまま承認されるべきものであると言えよう。

更にまた、飛錫が『念佛三昧寶王論』において、天台宗と浄土教と三階教を融和せんとした理由も、國家佛教の統一という点から理解すべきことになろうし、『念佛三昧寶王論』には、それ以前の『浄土慈悲集』や『念佛鏡』などの浄土教の著作に見られた「北宗」に対する批判だけでなく、それらには見られなかった荷澤宗への批判も認められるのであるが³⁶⁹、このことも、この問題と關聯させて理解すべきことが知られるのである。

つまり、神會による南北の對立は、兩京を中心とする國家佛教全體の分斷という問題に發展し、それに對處する指針を與えるものとして三階教の思想が注目を集め、取り上げられるようになったと考えられるのである。かつて筆者は、前掲の『『念佛三昧寶王論』に見る禪の動向』において、この時期に三階教が注目された理由を、馬祖禪と共通する人間尊重の思想に求め、兩者の思想が當時の時代思潮と合致するものであったことを、

「して見ると、飛錫の思想の一つの特徴として、「如來藏」「佛性」「理」といった理念的、超越的なものを排す、あるいは背後に押し込めて、目の前に現在する人々、あるいは日々行っている具體的な行法の價值を絶對化する點を擧げることができると思われる。この思想が、「平常心是道」という言葉に象徴されるような、日常性の全肯定を説く馬祖の思想と極めて近いものであることは、恐らく何人も否定できないであろう。特に人間をそのままに佛と認めようとする主張などは、馬祖を超えて臨濟義玄(?-867)の「人」の思想に連なるものだとすらいいうように思われるのである。

相互に交渉を持つことのなかった飛錫と馬祖に、思想的に通ずる面が認められるということは極めて重要である。何故ならそれは、馬祖の思想が單に禪思想の自己展開としてのみ理解されるべきでなく、當時の社會の要求に應える形で出現したものであることをも示すからである。その後における洪州宗の爆發的な發展は、恐らく、この事實を措いては理解すること

はできないであろう。」⁷⁰

と論じたのであったが、それが通奏低音として存在したことは否定できないものの、当時の人々が直面した喫緊の課題は、むしろこの國家佛教の分斷の修復という點にこそあったと見るべきであろう。

むすび

以上、敦煌本『壇經』に三階教の影響が認められることを指摘するとともに、それを根據に敦煌本『壇經』が大暦五年（770）前後に中原の荷澤宗の人々が制作したものであるという私見を明らかにし、更に、彼らが三階教の思想を取り入れた理由がどこにあったのか、この時期の「三階教の復興」とは何であったのか等について考えてきた。

私見の是非については、今後の検討を待たねばならないが、筆者の當面の課題との関係で言えば、敦煌本『壇經』の成立問題が以上のような形で決着したことによって、敦煌本『壇經』と關聯を持つ諸文獻との相互關係を解明する糸口が得られたという點は重要である。筆者は既に、この結論を踏まえて『曹溪大師傳』や李舟撰『能大師傳』について新たな見解を得ており、今後、それらについて一つずつ發表してゆきたいと考えている。

【注】

- 1 伊吹敦「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」（『論叢アジアの文化と思想』4、1995年）。
- 2 以下の拙稿を参照されたい。
伊吹敦「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」（『東洋思想文化』7、116-188、2020年）。
伊吹敦「荷澤神會の著作『壇語』の成立時期について」（『印度學佛教學研究』69-1、2020年）。
- 3 楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』（上海古籍出版社、1993年）21-22頁。

- 4 前掲『敦煌新本 六祖壇經』65頁。
- 5 前掲『敦煌新本 六祖壇經』69頁。
- 6 矢吹慶輝『三階教之研究』（岩波書店、1927年）518頁。
- 7 なお、『清淨法身毘盧遮那心地法門成就一切陀羅尼三種悉地』（大正藏18、No.899）にも、「清淨法身毘盧遮那」「百千億化身釋迦牟尼佛」が出ており、『七階佛名經』や敦煌本『壇經』がこれと何らかの関係を有する可能性が想定されるが、今のところ、その関係は不明である。いずれにせよ、「當來圓滿報身」のような言葉は出ておらず、従って、『壇經』に直接影響を與えたとは考えにくい。
- 8 石垣明貴「三階教文獻の佛名と諸經の交渉」（『印度學佛教學研究』65-2、平成29年3月）を参照。
- 9 前掲『敦煌新本 六祖壇經』23-24頁。
- 10 前掲『敦煌新本 六祖壇經』37-38頁。
- 11 前掲『敦煌新本 六祖壇經』14-15頁。
- 12 前掲『敦煌新本 六祖壇經』46頁。
- 13 前掲『敦煌新本 六祖壇經』53-54頁。
- 14 前掲『敦煌新本 六祖壇經』61-62頁。
- 15 前掲『敦煌新本 六祖壇經』18-19頁。この引用文中の*を付した二箇所の「著」は、當然のことながら、「看」に改められるべきである。
- 16 西本照眞『三階教の研究』（春秋社、1998年）489頁。
- 17 前掲『三階教の研究』589頁。
- 18 前掲『三階教の研究』589頁。
- 19 胡適『神會和尚遺集—胡適校敦煌唐寫本』（亞東圖書館、上海、1930年）76-90頁。
- 20 錢穆「神會與壇經」（『東方雜誌』41卷14號、1945年）、張曼濤主編『六祖壇經研究論集』（現代佛教學術叢刊（一）、大乘文化、臺北、1980年）97-98頁。任繼愈「論胡適在禪宗史研究中的謬誤」（『歷史研究』1955年第5期）、古賀英彦・鹽見敦郎・西尾賢隆・沖本克己譯『中國佛教思想論集』（東方書店、1980年）209-210頁。
- 21 印順『中國禪宗史—從印度禪到中華禪』（正聞出版社、臺北、1971年）。以下、伊吹敦譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』（山喜房佛書林、1997年）によって出據を示す。拙譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』第六章「『壇經』の成立とその變遷」の「二『壇經』の古層」（301-305頁）を参照。

なお、このほかに『六祖壇經』の成立に関する研究としては、松本文三郎に『金剛經と六祖壇經の研究』（貝葉書院、1913年）、宇井伯壽に『壇經考』（『禪宗史研究 第三』岩波書店、1943年）があるが、前者は非常に興味深い内容を含むものの、敦煌本『壇經』發見以前の研究であり、この問題の解決に資する點はない。一方、後者は、最古の傳本である敦煌本『壇經』ですら後世の附加が多いとして原形を復元しようとした試みであるが、新舊の判斷が恣意的で客觀的な研究成果とは言い難い。また、これとは別に『壇經』の原形を牛頭宗と關聯づけようとする説が柳田聖山によって唱えられたが（『初期禪宗史書の研究』法藏館、1967年、203頁）、論理の飛躍が多く、同意しがたい。

更に、筆者の舊稿以降に公表された『壇經』の成立に関する論文として、松岡由香子「慧能と佛性」（『禪文化研究所紀要』31、2011年）、古勝亮「敦煌本『壇經』の編輯—傳法表現および偈の重複からみた形成史の推定」（『集刊東洋學』116、2017年）等があるが、新たな解釋を提示してはいるものの、先行する論文、例えば筆者の舊稿を否定し去るだけの根據を提示しえていくわけではなく、このような理解も可能であるという範囲を超えるものではない（この點では筆者の舊稿も同様である）。また、いずれも印順以來の敦煌本『壇經』の段階的成立説に據っているが、本拙稿で明らかにしたように、これ自體が既に成り立ち得ないものとなっている。

- 22 前掲『三階教の研究』136頁。
- 23 前掲『敦煌新本 六祖壇經』73頁。
- 24 前掲『敦煌新本 六祖壇經』113頁。
- 25 前掲『敦煌新本 六祖壇經』121頁。
- 26 前掲『敦煌新本 六祖壇經』122頁。
- 27 楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、1996年）110頁。
- 28 この経緯については、前掲「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」の「二 現行本『師資血脈傳』の改變箇所と原形への復元」（111-102頁）を参照。
- 29 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（筑摩書房、1976年）99頁。
- 30 この點は前掲の拙稿「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」では論及しなかったが、この點も加える形で復元されるべきである。ただし、『歷代法寶記』のこの部分では、則天武后による達摩の袈裟の召し上げなど、特殊な書き換えが行われているので、『歷代法寶

記』の方が書き換えで現行本『師資血脈傳』の方が古形を保っている可能性もゼロではない。

- 31 注21を参照。
- 32 拙稿「『念佛三昧寶王論』に見る禪の動向」(『東洋學研究』41、2004年)139頁。
- 33 前掲『三階教の研究』87-114頁を参照。
- 34 前掲『敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開』14-18頁。
- 35 前掲『敦煌新本 六祖壇經』60-61頁。ただし、*の部分、「更憂阿誰憂吾。不知去處在。若不知去處」は、「更有阿誰憂吾。不知去處在。若知去處」と改められるべきである。
- 36 前掲『敦煌新本 六祖壇經』63頁。
- 37 前掲『敦煌新本 六祖壇經』47頁。
- 38 前掲『神會和尚禪話錄』31頁。
- 39 前掲『神會和尚禪話錄』18頁。
- 40 前掲『敦煌新本 六祖壇經』14-15頁。なお、この文は既に引用した。
- 41 前掲『敦煌新本 六祖壇經』15頁。
- 42 石井本『神會錄』哲法師。前掲『神會和尚禪話錄』79頁。
- 43 前掲『神會和尚禪話錄』10-11頁。
- 44 前掲『敦煌新本 六祖壇經』29-30頁。
- 45 前掲『神會和尚禪話錄』35頁。石井本『神會錄』にも、これから取意した文章がある(同上、73頁)。
- 46 前掲『敦煌新本 六祖壇經』27-28頁。
- 47 前掲『神會和尚禪話錄』34-35頁。
- 48 前掲『敦煌新本 六祖壇經』5頁。*を付した「見今」は「現今」に改められるべきである。
- 49 前掲『敦煌新本 六祖壇經』12-13頁。
- 50 前掲「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との関係について」36-37頁を参照。『菩提達摩定是非論』等に見える『金剛經』の特權化は神會歿後の附加と見做すべきであるが、印順は『金剛經』の特權化を晩年の荷澤神會によるものであるとしており(拙譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』201-202頁参照)、また、竹内弘道も「『南宗定是非論』の成立について」(『印度學佛教學研究』29-2、1981年)において、同様に見做しているようである。

- 51 この「去處」は敦煌本等では「法處」となっているが、上掲の『敦煌新本六祖壇經』の校訂に基づいて、一應、「去處」として解釋した。
- 52 前掲「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」116-117頁。
- 53 神會が貶逐先の荊州で客死した後、中原での神會の復権に当たって慧堅や慧空が盡力したことについては、拙稿「『東山法門』と國家權力」（『東洋學研究』49、2012年）148-153頁を参照。
- 54 前掲「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」132頁。
- 55 『全唐文』512。
- 56 永明延壽（904-975）の『宗鏡錄』（961年）に「如西京崇慧法師。於大曆四年。在京與道士鬪。能入火不燒。是求觀音之力。何況自證。證得已後。入地獄中。皆不被燒。」とあり（大正藏48、806a21-24）、志磐（生歿年未詳）の『佛祖統紀』（1269年）の永泰元年（765）の條に「章敬沙門崇慧與道士角法告勝。敕賜紫衣」とある（大正藏49、378a12-13）。道士と法力で争ったことのみ有名で、その他の事跡はほとんど明らかでない。
- 57 『全唐文』390。
- 58 普寂の弟子については、通然「北宗禪と唐代社會—普寂の活動とその影響を中心にして」（『駒澤大學禪研究所年報』30、2019年）201-205頁参照。因みに、ここに掲げられている普寂（651-739）の弟子たちの歿年の平均は769.86年となり、師と弟子の歿年の差の平均値は正しく30年となる。
- 59 前掲「東山法門と國家權力」157頁、152頁を参照。
- 60 前掲「東山法門と國家權力」152頁を参照。
- 61 小川隆『神會—敦煌文獻と初期の禪宗史』（臨川書店、2007年）155-159頁を参照。ただし、小川は「慧堅において「南北の兩宗」を定めるということは、雙方の對立の調停—その實、「北宗」の權威への一方的な歩み寄り—を意味するものでしかなかった」と述べるが、問題は兩京で活動する以上、南宗も北宗も國家佛教の枠内に止まる必要があったという點あって、こうした理解は問題を矮小化するものと言わざるを得ない。
- 62 楊曾文「『神會塔銘』和《慧堅碑銘》的注釋」（『佛學研究』7、1998年）32-33頁、また、冉雲華「《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考」（『中華佛學學報』第7期、1994年）106-107頁を参照。
- 63 『全唐文』610。
- 64 前掲『敦煌新本 六祖壇經』16頁。
- 65 前掲『敦煌新本 六祖壇經』47頁。

- 66 程正「『大乘開心顯性頓悟真宗論』の依據文獻について」（『駒澤大學佛教學部研究紀要』69、2011年）を参照。
- 67 『大乘開心顯性頓悟真宗論』を南北融和を説く文獻と見做した最初は香港の饒宗頤氏の「神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題」（『香港大學50週年紀念論文集』1、1964年）であろう。この論文は、今日の眼から見ると、摩訶衍の位置づけ、惠光の實在性等、種々の問題を含んでいるが、先驅的な問題提起を行ったという點で、その炯眼は稱讃に値する。
- 68 前掲「『念佛三昧寶王論』に見る禪の動向」139頁。
- 69 前掲「『念佛三昧寶王論』に見る禪の動向」132-135頁。
- 70 前掲「『念佛三昧寶王論』に見る禪の動向」138-139頁。